

# Islam ja uskonnollinen suvaitsevaisuus

Uskonnonvapaus Fakhr al-Dīn al-Rāzīn koraanikommentaarissa

Tavallinen strategia puolustettaessa väitettä, jonka mukaan islam on suvaitsevainen uskonto ja tunnustaa muiden uskontojen arvon, on viitata väitettä tukeviin Koraanin jakeisiin.<sup>1</sup> Eräs usein esiin nostettu jae on 2:256:

Ei uskontoon pakoteta (*lā ikrāha fi al-dīn*), vaan hurskaus ja harha ovat selvästi erillään. Joka kieltää epäjumalat ja uskoo Jumalaan, on tarttunut tukevaan kädensijaan, joka ei repeä. Jumala on kuuleva, tietävä.<sup>2</sup>

Islamin suvaitsevaisuuden puolesta argumentoitaessa tyyppillinen tulkinta on, että jae kieltää kaiken pakottamisen – erityisesti uskonnon nimissä tehdyn väkivallan – uskonnollisen ilmoituksen hyväksymiseen liittyvissä asioissa. Kääntyminen tai ”paluu” islamiin on ja sen täytyy olla jokaisen täysikäisen ja täysijärkisen ihmisyksilön henkilökohtaisen valinnan tulos. Jae toki lisää, että on olemassa objektiiviset kriteerit oikean valinnan erottamiseksi väärästä, mutta tässä hahmotellun tulkinnan lopputulemana joka tapauksessa on, että oikeus myös väärään uskonnolliseen valintaan täytyy turvata.

Myös toisenlainen tulkinta on mahdollinen. Tutkimuksessaan profeettaa koskevan primätie-

don sekä varhaisimpien koraanintulkitsijoiden ja lainoppineiden tavasta käsitellä kysymystä uskontojen välisestä suhteesta Yohanan Friedman esittää, että islamin valtavirtaan on jo suhteellisen varhain kuulunut ajatus Muhammadin vastaanottaman ilmoituksen ylivertaisuudesta ja tähän perustuvasta uskonnollisen aggression oikeutuksesta. Friedman löytää perinteestä suvaitsevaisuuden puolesta argumentoitavien maltillisten muslimien tulkinnalle suorastaan vastakkaisia tapoja lukea jaetta 2:256. Varhaisessa Koraanin jakeiden ilmoituskontekstia käsittelevässä keskustelussa jae liitetään konteksteihin, joilla ei ole mitään tekemistä suvaitsevaisuuden kanssa – pikemminkin se liittyy muslimiyhteisön ulkopuolelle sulkemiseen.<sup>3</sup> Toisaalta eräät varhaiset kommentaattorit ovat esittäneet, että aggressiivi-

1 Vrt. esim. Kamali 1997, 105–106; Abou El Fadl 2002, 18–19; Shah-Kazemi 2012, 92, 107, 126. Asian voi helposti todeta myös vaikkapa tekemällä internethaun hakusanoilla ’islam’ ja ’tolerance’. Käytännössä kaikissa apologeettisissa hakutuloksissa viitataan tässä artikkelissa käsitelyihin jakeisiin.

2 Käytän tässä ja jatkossa Jaakko Hämeen-Anttilan suomennotta; Hämeen-Anttila 2013.

3 Friedman 2003, 100–101.

sempää uskontopolitiikkaa ajavat jakeet, kuten 9:29 ja 9:73, ovat jaetta 2:256 myöhäisempiä ja näin ollen kumoavat sen antaman ohjeen. Maltillisempien kommentaattorienkin mukaan jae viittaa vain niin sanottuihin kirjan kansoihin, eikä Friedmanin mukaan näin ollen erityisen hyvin sovellu argumentiksi yleisen uskonnollisen suvaitsevaisuuden puolesta.<sup>4</sup> Toisaalta oman aikamme islamilaisen suvaitsevaisuuskeskustelun usein vaiettuna kipupisteenä on klassinen käsitys, jonka mukaan kerran islamiin kääntyneen henkilön luopuminen uskostaan on kuolemanrangaistuksen uhalla kielletty – olkoonkin, että Koraanista on vaikea löytää kohtia, jotka kiistattomasti tukisivat tämänkaltaista uskontopolitiikkaa.<sup>5</sup>

Kun pohditaan kysymystä islamin kaltaisen, pitkään kirjalliseen korkeakulttuuriin perustuvan uskonnollisen perinteen kannasta mihin tahansa eettiseen kysymykseen, on ensimmäisenä otettava huomioon kysymys erilaisten vastausten legitimitetistä tuon perinteen valossa. Islamien tapauksessa kysymyksestä tekee erityisen monisyisen se, ettei oikeaa oppia ole sidottu mihinkään kirkon kaltaiseen instituutioon, jonka linjaukset tapahtuvat keskusjohtoisesti ja tarkasti määritellyn institutionaalisen järjestyksen mukaisesti. Sen sijaan islamilaisen teologian ja ilmoituksen tulkinnan historia on moniääninen kokoelma enemmän tai vähemmän auktoritatiivisia näkemyksiä – enkä nyt tarkoita sunnalaisuuden ja šiialaisuuden kaltaisia jyrkkiä jakolinjoja vaan yhtenäiseksi tunnustetun ja tunnustautuvan perinteen piiriin mahtuvia kantoja. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että kaikki tulkinnat olisivat samanarvoisia. Jos ajatellaan vaikkapa sunnalaisen teologian perinnettä, tietyt tulkintalinjat ja niiden maineikkaimmat edustajat nousevat kanoniseksi mittapuuksi, jonka mukaan vaihtoehtoisia kantoja arvioidaan usein kriittisessä valossa. Tällöin eräs mielekäs tapa lähestyä kysymystä islamilaisesta vastauksesta käsiteltävänä olevaan eettiseen ongelmaan on tutkia, mitä nuo auktoriteetit asiasta sanovat ja miten he ovat tulkinneet ongelman kannalta relevantteja Koraanin jakeita. Tällaiseen strategiaan tulisi luonnollisesti kuulua ymmärrys siitä, ettei yhdenkään auktoriteetin kanta ole lopullinen ja että jokainen kirjoittaja esittää ajatuksensa ainutlaatui-

sessä historiallisessa kontekstissa, jonka valossa ne on myös ymmärrettävä. Tästä seuraavan rajallisuuden ja ehdollisuuden ei kuitenkaan tarvitse merkitä keskustelun lamaantumista; on vain ymmärrettävä, että eettisiin keskusteluihin liittyvä päättymättömyys leimaa myös uskonnollista etiikkaa.

On kuitenkin myönnettävä, että tosiasiaassa kysymys islamilaisesta auktoriteetista on nykyajan maailmassa vielä monimutkaisempi. Tämä johtuu ennen kaikkea kolonisaation ja maailmansotien jälkeen tapahtuneesta islamilaisen fundamentalismin noususta. Islamilainen fundamentalismi suhtautuu usein eksplisiittisen kriittisesti islamilaisen oppineisuuden kirjalliseen perinteeseen, aivan kuten monet protestanttisen kristinuskon piiriin kuuluvat fundamentalistiset liikkeet suhtautuvat epäluuloisesti kristilliseen oppineisuuteen. Ajatuksena on, että jumalallista ilmoitusta ei tule peittää vain harvojen oppineiden etuoikeutena olevan tulkintaperinteen tekstimassan alle; sen sijaan on luotettava Jumalan sanan ilmaisuvoimaan ja jokaisen lukutaitoisen, täysi-ikäisen ja täysijärkisen muslimin kykyyn ymmärtää sitä. Vaikka tämän ajatuksen asiantuntijavaltaa kyseenalaistavat demokraattiset piirteet saattavat vaikuttaa houkuttelevilta, uskonnon intellektuaalisen perinteen hylkäämiseen liittyy riskejä, joista merkittävä osa on valitettavasti toteutunut omana aikanamme. Suoraviivainen lähteiden tulkinta ja poliittisesti taitava retoriikka ovat vaarallinen yhdistelmä, joka mahdollistaa vaihtoehtoisten mielipiteiden tuomitsemisen uskonnon vastaisina.

Oma vakaumukseni on, että historiallisen perinteen väistämätön moniäänisyys on ainakin potentiaalisesti aikamme poliittisia kipupisteitä parantava voima ja että islamin aatehistorian systemaattinen tutkimus on jo tästä syystä tärkeää. En kuitenkaan edes yritä seuraavassa ottaa kantaa isoon kysymykseen modernista islamilaisesta auktoriteetista, vaan tyydyn esittämään joukon huomioita erään sunnalaisen auktoriteetin, 1100- ja 1200-lukujen taitteessa vaikuttaneen ja kirjoittaneen Fakhr al-Dīn al-Rāzīn tavasta tulkita uskonnolliseen tunnustukseen tai suvaitsevaisuuteen liittyviä Koraanin jakeita. Aloitan pohtimalla luonnosmaisesti uskonnollisen tunnustuksen ja suvaitsevaisuuden käsitteitä. Lyhyen

Rāzī-esittelyn myötä siirryn tarkastelemaan hänen tulkintaansa edellä lainatusta jakeesta 2:256, mistä etenen tarkastelemaan Rāzīn asiayhteydessä esittelemiä muita jakeita ja niiden tulkintaa.

## USKONNOLLINEN TUNNUSTUS JA USKONNOLLINEN SUVAITSEVAISUUS

Poliittinen puhe uskonnollisesta suvaitsevaisuudesta on verraten yleistä, mutta suvaitsevaisuuden luonnetta tai kriteerejä ei useinkaan määritellä täsmällisesti. Tämä saattaa johtua siitä, että uskonnollisen suvaitsevaisuuden käsite on riittävän ongelmaton ja siihen liittyvät intuitiot riittävän laajalti jaettuina. Suvaitsevaisuuteen läheisesti liittyvä ajatus uskonnollisesta tunnustuksesta, toisin sanoen jonkinlaisesta toisten uskonnon tai uskonnollisuuden itseisarvon myöntämisestä, on kuitenkin jo huomattavasti abstraktimpi ja vaikeampi asia. Lähtökohtien selventämiseksi on nähdäkseni syytä tehdä ainakin jonkinlainen heuristinen ero näiden käsitteiden välille. Painotan, että tässä on kyse alustavasta heuristisesta määrittelystä, eikä tämän kirjoituksen ensisijainen tarkoitus ole käsitellä näitä käsitteitä systemaattisesti. Rohkenen kuitenkin toivoa seuraavien määritelmien pääpiirteissään vastaavan yleisiä intuitioita uskonnollisen suvaitsevaisuuden ja tunnustuksen luonteesta.

Kun seuraavassa puhun uskonnollisesta tunnustuksesta, tarkoitan asennetta, jonka mukaan (a) toisen henkilön uskonnolliset uskomukset ovat itsessään eli intrinsisesti arvokkaita, ja (b) toisen henkilön uskonnolliset uskomukset voivat olla tosia tunnustuksen antajan omista uskonnollisista uskomuksista riippumatta. Oletetaan, että annan muslimina tunnustukseni kristityn kolminaisuusopillisille tai kristologisille uskomuksille. Tällöin määritelmästä seuraa, että ajattelen eksplisiittisesti ja tietoisesti noiden uskomusten olevan itsessään arvokkaita ja että ne voivat olla tosia omien uskomusteni ollessa vääriä. Jos tarkastelemme jaetta 2:256 tämän määritelmän valossa, on ilmeistä, ettei se ole uskonnollisen tunnustuksen ilmaus: hurskaus ja harha ovat selvästi erillään, ja edellinen on oikea valinta ja horjumaton kädensija. Tässä tuskin on mitään yllättävää, sillä vakaumus oman näkökulman episteemisestä ylivertaisuudesta muihin usko-

musjärjestelmiin verrattuna lienee lähes universaali uskontojen piirre. Myös eklektisiin uskontoihin – jollainen islamkin puhtaasti historiallisessa tarkastelussa on, hyväksyyhän se juutalaisten ja kristittyjen aiemmin vastaanottamat ilmoitukset Muhamadin ilmoituksen myötä kulttuurisidonnaisiksi tai yksinkertaisesti vanhentuneiksi käyneinä versioina ikuisesta totuudesta – kuuluu useimmiten ajatus eklektisen näkökulman ylivertaisuudesta sen sisältämiin rajallisiin näkökulmiin verrattuna.

Uskonnollinen suvaitsevaisuus puolestaan voidaan määritellä maltillisemmaksi tai kriteereiltään löyhemmäksi asenteeksi, jonka mukaan toisen henkilön uskonnolliset uskomukset ovat itsessään eli intrinsisesti arvokkaita riippumatta niiden totuusarvosta.<sup>4</sup> Äskeisen esimerkin mukaisesti muslimi voi suvaita kristityn uskomuksia esimerkiksi inhimillisen totuuden tavoittelun vaihtoehtoisina ilmenemismuotoina, olkoonkin että hän samanaikaisesti pitää niitä erheellisinä. Jos nyt tarkastellaan jaetta 2:256 tällaisen suvaitsevaisuuden käsitteen valossa, jää avoimeksi, mitä pakottamisen kieltäminen tarkoittaa, kun samanaikaisesti oikeiden uskomusten muodostamisen aineiden katsotaan olevan selviä ja näin ollen kaikkien tavoitettavissa. Jae vaatii tulkintaa, eikä kysymys islamilaisesta uskonnollisen suvaitsevaisuuden käsitteestä ole ratkaistavissa pelkästään siihen viittaamalla.

## FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ ISLAMILAISENA TEOLOGINA JA KORAANIN SELITTÄJÄNÄ

Fakhr al-Dīn al-Rāzī syntyi Reyn kaupungissa nykyisen Teheranin lähellä vuonna 1149. Hänen isänsä Dīyā' al-Dīn al-Rāzī oli ash'arilaiseen koulukuntaan kuulunut teologi, joka toimi kaupungissa saarnaajana. Poika näyttää perineen isältään vilpittömän pyrkimyksen löytää sopusointu aikaansa parhaan rationaalisen ajattelun ja ilmoituksen

4 Friedman 2003, 102–106. Lisäksi Friedman muistuttaa (106–120), että naisten, lasten ja sotavankien uskonnollisen pakottamisen lainopillinen legitimointi muuttaa suvaitsevaisuutta puolustavan argumentin entistä mutkikkaammaksi.

5 Varhaisesta uskosta luopumiseen liittyvästä keskustelusta ks. Griffel 2000 sekä Friedman 2003, 121–159.

6 Vrt. Newman 1978 ja 1982, 8.

mahdollisimman uskollisen tulkinnan välillä. Isän-  
sä opetuksen myötä Rāzī liittyi opettajien ja oppi-  
laiden ketjuun, johon lukeutuivat muiden muassa  
edellisen sukupolven suurimpiin auktoriteetteihin  
lukeutunut Abū al-Ma‘ālī al-Juwaynī (k. 1085) ja  
eponymisen koulukunnan perustaja Abū al-Ḥasan  
al-Ash‘arī (k. 936). Isän perintöä on myös Rāzīn si-  
toutuminen shāfi‘ilaiseen juridiseen koulukuntaan,  
mikä oli varsin tavallista myöhempien ash‘arilaisten  
teologien keskuudessa.<sup>7</sup>

Ash‘arilaisuus syntyi kriittisessä suhteessa inhi-  
millisen järjenkäytön itsenäisyyttä korostaneeseen  
mu‘tazililaiseen koulukuntaan, ja on alusta lähtien  
korostanut jumalallisen ilmoituksen ensisijaisuutta.  
Esimerkiksi moraaliteoriassaan ash‘arilaiset lähti-  
vät siitä, ettei ole mitään ihmisjärjen tavoitettavissa  
olevia arvoja; hyvä ja paha ovat viime kädessä ali-  
steisia Jumalan tahdolle, ja ihminen voi saada niistä  
oikean käsityksen vain Jumalan lähettämän profee-  
tallisen ilmoituksen kautta.<sup>8</sup> Ash‘arilaiset eivät kui-  
tenkaan suhtautuneet kriittisesti järjen käyttöön si-  
nänsä. Kiistan keskiössä oli pikemminkin kysymys,  
mitä ihmisjärki tarvitsee lähtökohdakseen: voim-  
meko edetä omillamme vai edellyttääkö oikeaan  
osuminen aina jumalallisen ilmoituksen perustaa ja  
tienviittoja? Itse asiassa ash‘arilaiset eivät vaatineet  
islamin keskeisten uskonkappaleiden kritiikitöntä  
hyväksymistä (*taqlīd*) vaan edellyttivät, että jokai-  
nen muslimi syventää niitä koskevaa ymmärrystään  
harjoittamalla aktiivisesti järkeään kaiken saatavissa  
olevan tiedon valossa, kukin kykyjensä mukaan.<sup>9</sup>

Toisin kuin isänsä, Rāzī ei toiminut pysyvässä  
oppineen virassa vaan eli vapaan uskonnollisen auk-  
toriteetin liikkuvaista elämää. Hän ajoi ash‘arilaista  
asiaa kriittisessä suhteessa mu‘tazililaisiin ja  
māturīdilaisiin<sup>10</sup> teologeihin, ja siirtyi hovista toi-  
seen tuolloisen islamilaisen maailman itäisissä kol-  
kissa, nykyisen Iranin valtion koillisosissa ja Afga-  
nistanin alueella. Vuonna 1207 hän asettui Heratiin,  
missä kuoli arvostettuna mutta myös kiisteltyinä  
oppineena vuonna 1210.<sup>11</sup>

Rāzī jätti jälkeensä mittavan kirjallisen tuotan-  
non, joka käsittää niin lääketiedettä, geometriaa,  
arabian kielioppia ja avicennalaista filosofiaa kuin  
teologiaa ja juridiikkaa käsitteleviä laajoja teoksia  
ja lyhyempiä tutkielmia. Laajin hänen teoksistaan

on tämän artikkelin keskeisenä lähteenä käytetty  
suuri Koraanin selitysteos, jolle Rāzī antoi nimen  
*Mafāṭīḥ al-ghayb* (‘Kätketyt avaimet’) ja jonka hän  
laati elämänsä lopulla, vuosien 1198 ja 1210 välisenä  
aikana.<sup>12</sup>

Kommentaarissaan Rāzī pyrkii kokoamaan  
kriittisesti yhteen kaikki häntä edeltäneen Koraanin  
selitys- ja tulkintakirjallisuuden juonteet. Hänen  
kommentaarinsa on rikas yhdistelmä erilaisia me-  
todeja ja 1100-luvun taitteen islamilaisen intellek-  
tuaalisen kulttuurin virtauksia. Rāzī esittää yksittäi-  
sistä jakeista usein lukuisia eri tulkintoja, jotka ovat  
peräisin suufilaisilta auktoireilta, filosofeilta, teolo-  
geilta, lainoppineilta tai arabian kieliopin tuntijoil-  
ta. Teoksen johdannossa hän esittää tavoitteekseen  
oikean uskontulkinnan löytämisen profeetan pe-  
rimätiedoissa mainittujen islamin seitsemänkym-  
menenkahden lahkon joukosta.<sup>13</sup> Toisaalta hänen  
metodologiansa systemaattinen tarkastelu osoittaa,  
että hänen tarkoituksenaan on ollut sekä tulkita  
Koraania parhaan olemassa olevan aikaistaiedon  
valossa että tarpeen tullen korjata aikalaissäilytyksiä  
sen valossa, mitä ilmoituksessa sanotaan.<sup>14</sup> Tulokse-  
na on kompleksinen kudos, joka muistuttaa Rāzīn  
systemaattisia tutkielmia siinä, ettei läheskään aina  
ole selvää, mikä Rāzīn oma kanta on.

Vaikka syvällinen tutkimus islamilaisen oppi-  
historian myöhemmistä vaiheista on vielä lapsen-  
kengissään, näyttää selvältä, että Rāzīlla oli erittäin  
merkittävä vaikutus seuraavien vuosisatojen teolo-  
giaan ja Koraanin tulkintaan. Siksi hänen kommentaarinsa tarkastelu on erityisen mielekästä. Rāzīn  
teoksia käytettiin laajalti teologisessa opetuksessa  
vielä 1800-luvulla, mikä sai myös ensimmäisten su-  
kupolvien orientalistit tarttumaan hänen teoksiin-  
sa.<sup>15</sup> Vaikka Rāzī pysyi jatkossakin kiistanalaisena  
henkilönä,<sup>16</sup> hän on kanonisen asemansa vuoksi  
keskeinen hahmo, kun kartoitetaan islamilaisen  
teologian valtavirran käsitystä uskonnollisesta su-  
vaitsevaisuudesta.

## KYSYMYS USKONTOON PAKOTTAMISESTA (2:256)

Rāzī aloittaa jakeen 2:256 tarkastelun argumentoi-  
malla, että siinä puhutaan uskonnosta määräisessä  
muodossa, koska kyse on nimenomaan (ainoan) Ju-

malan uskonnosta (*dīn Allāh*) eli islamista.<sup>17</sup> Huomi-  
oituaan tämän kenties ilmeiseltä vaikuttavan seikan  
hän siirtyy käsittelemään kysymystä jakeen keskeisen  
sisällön tulkinnasta ja huomauttaa, että aiemmassa  
kirjallisuudessa jakeeseen viitataan kolmen toisiinsa  
liittyvän kysymyksen yhteydessä. Ensinnäkin se liittyy  
jo islamilaisen teologian varhaisimmilta ajoilta  
juontuvaan kysymykseen siitä, onko inhimillisen  
tahdon ja valinnan vapaus moraalisen vastuullisuuden  
ja oikeaan uskontoon sitoutumisen välttämätön  
ehto. Tämän lisäksi se liittyy juridiseen kysymykseen  
kristittyjen ja juutalaisten suojatusta asemasta muslimien  
alamaisina (niin sanottu *dhimma*), ja siihen on  
viitattu myös perusteltaessa juridisia tulkintoja sodan  
tai muun väkivallan uhan alaisena tehdyn uskontun-  
nustuksen pätevydestä.

Rāzī tuntee tietysti seikkaperäisesti mu‘tazililaisia  
ja ash‘arilaisia teologeja vuosisatoja jakaneen  
kiistan valinnanvapauden ja vastuun läheisestä  
suhteesta. Hän aloittaakin ensimmäisen kysymyksen  
käsittelemällä, miten erityisesti mu‘tazililaiset ovat  
käyttäneet jaetta 2:256 oman näkemyksensä  
perusteluissa:

Ensimmäinen [tapa tulkita jaetta] on sanoa Abū Muslimin  
ja al-Qaffāl<sup>18</sup> tavoin ja mu‘tazililaisten periaatteiden  
mukaisesti: Sen merkitys on, että Hän ei perustanut us-  
kon käskyä (*amr al-īmān*) väkikapolle eikä voimalle, vaan  
kyvyille (*al-tamakkun*) ja valinnalle (*al-ikhtiyār*). Sitten al-  
Qaffāl argumentoi, että tätä tarkoitetaan myös [kun sano-  
taan, että] Hän on osoittanut selviä ja ratkaisevia merkkejä  
[oman] ykseytensä (*al-tawhīd*) puolesta. Sen jälkeen hän  
sanoi, ettei epäuskoisella ole perustetta pitäytyä epäuskos-  
sa näiden merkkien paljastamisen jälkeen, vaan hän on  
väkikapolla ja voimalla pakotettu uskomaan. Mutta se ei  
ole mahdollista tässä maailmassa, joka on koettelemuksen  
valtakunta, sillä väkivallalla uskontoon pakottaminen  
tekee koettelun ja tutkinnan merkityksettömäksi. Vas-  
taavasti Hän on sanonut: ”Joka tahtoo, uskoon, ja joka  
tahtoo, älköön uskoko!” (18:29) Toisessa suurassa Hän on  
sanonut: ”Mutta jos Herrasi niin tahtois, uskoisi jokainen,  
joka on maassa, joka ainoa. Voitko sinä pakottaa ihmiset  
uskomaan vastoin tahtoaan?” (10:99) Runoilijoiden suu-  
rassa Hän on sanonut: ”Suretko ehkä itsesi kuoliaaksi sen  
takia, että he eivät usko? Jos me haluaisimme, lähettäisim-  
me heille taivaasta merkin, jonka edessä heidän päänsä

painuisi kumaraan”. (26:3–4) Tätä väitettä tukee myös se,  
että Hän tämän lauseen jälkeen sanoo ”hurskaus ja harha  
ovat selvästi erillään”, toisin sanoen, merkit ovat ilmeiset ja  
todisteet selvät, eikä niiden jälkeen jää muuta kuin väkipa-  
kon, painostuksen ja pakottamisen tie. Se on mahdoton,  
koska se tekee tyhjäksi velvollisuuden (*al-taklif*). Tässä on  
selonteko tästä tulkinnasta.<sup>19</sup>

Rāzīn esittämä tulkinta jakeesta liittyy selkeästi  
mu‘tazililaiselle koulukunnalle keskeiseen kysy-  
mykseen ihmisen vapauden ja moraalisen vastuun  
sekä Jumalan oikeudenmukaisuuden välisestä yhte-

- 
- 7 Arnaldez 2002, 20–22; shāfi‘ilaisuudesta ks. Chaumont 1997.
- 8 Erinomainen esitys Rāzīn moraaliteoriasta ja sen suhteesta ash‘arilaiseen perinteeseen on Shihadeh 2006.
- 9 Seikkaperäisempi esitys ash‘arilaisen teologian perusteista on esimerkiksi Frank 1989.
- 10 Māturīdīlainen koulu sai nimensä ja keskeiset ajatuksensa perustajaltaan Abū Manšūr al-Māturīdīlta (k. 944), joka mu‘tazililaisten tavoin suhtautui optimistisesti inhimillisen järjen kykyyn tavoittaa Jumalaa ja moraalisia arvoja koskevaa tietoa ilmoituksesta riippumatta. Ks. tarkemmin Madelung 1991a, 1991b.
- 11 Rāzīn intellektuaalista toimintaa ja sen poliittisia ja taloudellisia taustoja käsittelee Griffel 2007.
- 12 Viittaaan jatkossa tähän teokseen merkinnällä ’Rāzī, *Tafsīr*’, jota seuraava numero viittaa 32-osaisen laitoksen osaan, ja pilkun jälkeiset numerot kyseisen osan sivuihin. Joidenkin tutkijoiden mukaan (esimerkiksi Arnaldez 2002) kommentaarini olisi osaksi kirjoittanut Rāzīn oppilas Shams al-Dīn Ibn al-Khalīl al-Khuwayyī, mutta useimmat (esimerkiksi Jomier 1977, 1980, 1982; Gramlich 1979; Jaffer 2015, 5) ovat sitä mieltä, että se on alusta loppuun Rāzīn käsialaa.
- 13 Rāzī, *Tafsīr* 1, 4.
- 14 Jaffer 2015, 31–32. Seikkaperäinen esitys Rāzīn metodologiasta on myös Arnaldez 2002. Rāzīn systemaattisuutta korostaa Lagarde 2008; vrt. kuitenkin Jaffer 2013.
- 15 Vrt. esim. Horten 1910 ja Goldziher 1912.
- 16 Rāzīn kenties tunnetuimpia kriitikoita ovat modernin fundamentalismin keskeinen historiallinen innoittaja Taqī al-Dīn Ibn Taymīya (k. 1328) sekä hänen oppilaansa Ibn Qayyim al-Jawzīya (k. 1350). Heidänkin suhteensa Rāzīin on kuitenkin varsin monisyinen, ks. esim. Holtzman 2013.
- 17 Rāzī, *Tafsīr* 7, 15.
- 18 Abū Muslim al-Iṣfahānī (k. 932) oli mu‘tazililainen teologi, joka tunnetaan nimenomaan Koraanin selittäjänä, kun taas Abū Bakr al-Qaffāl (k. 976) tunnetaan lähinnä shāfi‘ilaisena lainoppineena, joka kannatti aluksi mu‘tazililaisuutta mutta kääntyi myöhemmin ash‘arilaisuuteen. Vrt. Crone 2004, 377–382.
- 19 Rāzī, *Tafsīr* 7, 15. Käännökset teokseen ovat tekijän, lukuun ottamatta Koraani-sitaatteja, jotka ovat Hämeen-Anttilan käännöksestä.

ydestä.<sup>20</sup> Jos Jumala todella on oikeudenmukainen, kuten Hän itse ilmoittaa, täytyy Hänen tuomiolleen joutuvien ihmisten olla vastuussa niistä teoista, joiden mukaan heidät tuomitaan. Vastuullisuuden edellytyksenä puolestaan on aito vapaus joko ryhtyä tuomion kannalta relevantteihin tekoihin tai pidättäytyä niistä. Jos ihmiset toimivat pakotettuina (joko Jumalan suoran toiminnan vaikutuksesta tai koko todellisuuden läpäisevän kausaalisen determinismin vuoksi), ei heitä voi perustellusti tuomita teoistaan, eikä Jumalan tuomio voi olla oikeudenmukainen.

Tässä elämässä valittu tiedollinen ja toiminnallinen suhtautuminen uskonnolliseen ilmoitukseen on ihmisen tuonpuoleisen kohtalon kannalta kenties hänen ratkaisevin tekonsa. Jos hän hylkää uskonnon ja kieltäytyy toimimasta sen säättämän lain mukaisesti, hänen kohtalonaan on iankaikkinen kärsimys, mutta jos hän uskoo ja sitoutuu noudattamaan uskonnollista lakia, hänen osanaan on iankaikkinen nautinto ja ilo. Uskontoon ei siis voi pakottaa, kuten jakeessa 2:256 sanotaan, koska pakottaminen tekee tyhjäksi uskonnollisen valinnan eskatologisen merkityksen.

Esitetyt seurannaisvaikutukset eivät kuitenkaan ole ainoa peruste, jolla ihmisen on ratkaistava suhteensa uskontoon. Jumala on antanut ihmiselle selviä merkkejä, joiden nojalla ratkaisun voi tehdä ikään kuin puhtaasti teoreettisen tiedon näkökulmasta – ”hurskaus ja harha ovat selvästi erillään” – eikä ratkaisua tehdä Pascalin vaa’alla. Rāzī ei tässä yhteydessä täsmennä, mitä nuo merkit ovat, mutta todennäköisesti hänellä on mielessään Koraanissa usein toistuva ajatus, jonka mukaan Jumala on antanut merkkejä ”joka puolella maailmaa ja heissä itsessäänkin” (41:53). Vuorokaudenaikojen vaihtelu, elollisten olentojen kasvu ja uusien sukupolvien syntyminen sekä muut vastaavat säännönmukaisuudet todistavat maailman järkipäisestä toiminnasta, mikä puolestaan viittaa älyllisen suunnitelman argumentin mukaisesti tuonpuoleiseen suunnitteluun. Kuinka olisi mahdollista, että näin hyvin järjestetyllä maailmalla ei olisi rationaalista Luojaa?<sup>21</sup> Myös Koraani itse kaikessa ihmeellisyydessään on argumentti oman totuutensa puolesta.<sup>22</sup>

Mutta mikä on Rāzīn oma kanta tähän kysymykseen? Nähdäkseni hänen siirtymänsä mu’ tazililaisten kannan esityksestä sen kritiikkiin tapahtuu esityksen sisällä hyvin hienovaraisesti tavalla, joka jää helposti huomaamatta. Rāzī kuitenkin kritisoi al-Qaffālin väitettä, jonka mukaan Jumalan antamia selviä merkkejä voidaan pitää eräänlaisena uskontoon pakottamisena – oletettavasti siinä mielessä, että järkipäisen ihmisen on ikään kuin loogisen seuraannon kaltaisella vääjäämättömyydellä päädyttävä merkkien pohjalta monoteistiseen lopputulokseen.<sup>23</sup> Rāzī näyttäisi esittävän, että vaikka tällainen vakuuttavuus voi olla mahdollista tuonpuoleisessa, ”tässä maailmassa joka on koettelemuksen valtakunta” jää aina epäilyksen ja epäuskon mahdollisuus, ja juuri tämä tekee uskonnollisesta ratkaisusta eskatologisesti merkityksellisen. Tämän tulkinnan puolesta puhuu tapa, jolla hän hiukan myöhemmin tarkentaa toisen mu’ tazililaisen teologin, Qādi ‘Abd al-Jabbārin (k. 1024) tulkintaa jakeen osasta ”hurskaus ja harha ovat selvästi erillään” (*qad tabayyana al-rushdu min al-ghayy*). Qādi ‘Abd al-Jabbārin mukaan sanat koskevat nykyhetkeä, jossa jokaiselle järkeään ja huomiokykyään asianmukaisesti käyttävälle on selvää, että Jumala on olemassa ja että islam on hänen uskontonsa. Rāzī kuitenkin haluaa lukea sanat futuurisesti: ero hurskauden ja harhan välillä käy ilmeiseksi eskatologisessa tulevaisuudessa. Tässä elämässä ja sen tarjoaman moraalisen koetteluun aikana näin ei voi olla, mikäli koettelemuksen mielekkyydestä ja oikeudenmukaisuudesta halutaan pitää kiinni.<sup>24</sup> Toisin sanoen Jumala antaa ihmiselle riittävät valmiudet oikean uskonnollisen ratkaisun tekemiseksi järkipäisin perustein, mutta ei missään mielessä pakota häntä suuntaan eikä toiseen.

Tämän eskatologisen lukutavan jälkeen Rāzī siirtyy tarkastelemaan toista, ihmisten väliseen uskontopoliittikkaan liittyvää tulkintaa:

Toisen [jakeen] tulkintemista koskevan väitteen mukaan pakottaminen on sitä, että muslimi sanoo epäuskoiselle: ”Usko tai tapan sinut!” Siksi Hän sanoo: ”Ei uskontoon pakoteta”, kun on kyse kirjan kansan ja mazdalaisten oikeuksista, sillä kun he ovat hyväksyneet veron (*al-jizya*), taistelu heitä vastaan lakkaa. Mitä tulee muihin

epäuskoiisiin, jos he ovat kääntyneet juutalaisuuteen tai kristinuskoon, lainoppineet ovat erimielisiä heidän kohdallaan. Jotkut sanovat, että [sama] pätee heihin, ja tämän arvion mukaan taistelu heitä vastaan lakkaa, kun he ovat hyväksyneet veron. Tämän koulukunnan mukaan Hänen sanansa ”Ei uskontoon pakoteta” koskee yleisesti kaikkia epäuskoisia. [Toiset] lainoppineet taas sanovat, että jos muut epäuskoiset ovat kääntyneet juutalaisuuteen tai kristinuskoon, [sama] ei koske heitä. Heidän mukaansa pakottaminen on oikein näiden kohdalla ja Hänen sanansa ”Ei pakoteta” on rajattu koskemaan kirjan kansaa.<sup>25</sup>

Jos oletetaan, että Rāzīn tässä esittämät lainopilliset tulkinnat ovat lähtökohtaisesti yhteensopivia edellä tarkastellun systemaattisen tulkinnan kanssa, on luontevaa ajatella, että omakohtaisen uskonnollisen ratkaisun välttämättömyyttä painottava tulkinta on luonteeltaan juridista tulkintaa yleisempi. Tällöin yleisempää teologista ajatusta voi pitää ikään kuin keskustelun taustana, jota vasten juridinen tulkinta antaa konkreettisia ohjeita siitä, miten omakohtaisen uskonnollisen ratkaisun edellytykset on turvattava konkreettisissa ihmisten välisissä suhteissa. Juridinen tulkinta rajaa niitä ehtoja, joiden vallitessa omakohtainen uskonnollinen ratkaisu turvataan muslimien hallitsemassa yhteiskunnassa: jos epäuskoinen tunnustaa muslimien valta-aseman maksamalla ilmoituksessa säädetyn veron, hänellä on oikeus pitäytyä epäuskossaan. Sallivamman tulkinnan mukaan kaikkia epäuskoisia on kohdeltava samalla tavoin, kun taas tiukemman tulkinnan mukaan tämä oikeus taataan vain osalle epäuskoisista, nimittäin alkupe­rältään kirjan kansoihin kuuluville eli juutalaisille ja kristityille alamaisille. Sen sijaan ne, jotka pysyvät polyteistisessä epäuskossaan, pysyvät vihollisina. Tiukemmassakin tulkinnassa epäuskossa pitäytyminen sallitaan kuitenkin samalla perusteella: ihmisen on saatava itse ratkaista suhteensa oikeaan uskontoon. Jonkinlainen rajoitetun uskonnollisen suvaitsevuu­den käsite on siis käytössä myös tässä.

Myös kolmas jakeen alun tulkinta liittyy juridi­seen kysymykseen – tällä kertaa siihen, onko sotati­lassa suoritettu uskontunnustus pätevä:

Kolmas väite [jonka jakeen sanotaan esittävän]: Älkää sano­ko sille, joka on astunut uskontoon sodan seurauksena

(*ba'da al-ḥarb*), että hän on astunut [siihen] pakotettuna, sillä jos hän [yhä] antaa suostumuksensa sodan jälkeen (*ba'da al-ḥarb*), hänen alistumisensa islamiin (*islāmuhu*) on pätevä eikä häntä ole pakotettu. Sen merkitys on: Älkää tehkö heistä pakotettuja (*lā tansubūhum ilā al-ikrah*), ja vastaavasti Hän on sanonut ”Jos joku tarjoaa teille rauhaa, älkää sanoko saalista tavoitellen: ’Et sinä ole uskova’”. (4:94.)<sup>26</sup>

Tulkinnan taustalla oleva kysymys on helppo liittää teologiseen ajatukseen uskonnollisen valinnan va­paudesta: sodan tai muun uhan alla tehty uskontun­nustus on kyseenalainen, koska voidaan väittää, et­tei sitä ole tehty vapaan valinnan seurauksena vaan oman tai läheisten hengen pelastamisen vuoksi. Tässä esitetyn tulkinnan mukaan uhan alla tehdyn uskontunnustuksen pätevyys voidaan kuitenkin ar­vioida jälkikäteen olojen vakiinnuttua. Jos henkilö vapaasta tahdostaan pitäytyy tunnustuksessaan, alkuperäinen tunnustus on pätevä. Ensimmäisessä tulkinnassa esitetty teologinen johtoajatus on siis täysin yhteensopiva myös tämän tulkinnan kanssa.

Tapa, jolla Rāzī käsittelee jakeen 2:256 loppu­osaa, ei ole aiheemme kannalta erityisen valaiseva; pääasiassa hän käsittelee grammatikkojen eriäviä käsityksiä siitä, miten epäjumalia tarkoittava sa­na *al-ṭāghūt* tulisi tarkalleen ottaen ymmärtää ja mitä aiemmat auktoriteetit ovat sen referenssistä sanoneet.<sup>27</sup> Lopussa hän kuitenkin esittää kaksi huomiota, jotka määrittävät hänen jakeesta löytä­mänsä uskonnollisen suvaitsevaisuuden käsitettä.

20 Oivallinen esitys mu' tazililaisesta etiikasta on Vasalou 2008.

21 Esimerkkeinä tästä ovat jakeet 2:164; 7:133; 15:75; 20:128; 30:20–21, 24–25, 32, 46; 42:33.

22 Rāzī, *Tafsīr* 24, 118–119 (selitys jakeeseen 26:4).

23 Tulkintani poikkeaa tässä kohdassa Cronen (2004, 381) esittämästä lukutavasta. Crone pitää kohtaa ongelmal­lisena, koska Rāzī näyttää attribuioivan al-Qaffālille kaksi keskenään ristiriitaista ajatusta: (a) että vapaus on vastuullisuuden välttämätön ehto ja (b) että pakottamista kuitenkin tapahtuu. Omassa tulkinnassani ajatukset eivät ole ristiriitaisia, jos kohta niiden välillä säilyykin tietty jännite, johon Rāzī puuttuu.

24 Rāzī, *Tafsīr* 7, 16.

25 Rāzī, *Tafsīr* 7, 16.

26 Rāzī, *Tafsīr* 7, 16.

27 Rāzī, *Tafsīr* 7, 16–17.

Ensinnäkin hän sanoo, että jakeessa mainittu Jumalaan uskomisen edellyttää epäuskosta luopumista.<sup>28</sup> Tämän voisi ajatella olevan itsestään selvää, mutta ajatuksella on se implisiittinen seuraus, ettei muiden uskontojen kuin islamin arvoa mahdollisesti totuudellisenä suhteena Jumalaan voida sen nojalla hyväksyä. Samoin ”tukeva kädensija, joka ei repeä”, viittaa vain ja ainoastaan islamiin ja siihen sitoututtaessa syntyvään siteeseen ihmisen ja Jumalan välillä. Kiinnostavaa kuitenkin on, että Rāzī korostaa siteen intellektuaalisuutta: kyseessä on tietoon ja rationaaliseen vakuuttuneisuuteen perustuva side.<sup>29</sup>

Rāzīn mukaan uskonnollisen ratkaisun on siis oltava paitsi vapaa myös rationaalinen. Ratkaisun jälkeenkin uskovan, jolla on riittävät kognitiiviset kyvyt, on pyrittävä rationaalisesti vakuuttumaan uskomistaan opinkappaleista ja tällä tavoin syventämään niitä koskevaa ymmärrystään.<sup>30</sup> Näine ajatuksineen Rāzī seuraa klassisen ash‘arilaisen teologian kriittistä suhdetta pelkän jäljittelyn ja auktoriteettien seuraamisen perusteella omaksuttuun uskoon.<sup>31</sup>

## USKONNOLLINEN KÄÄNTYMYS PROSESSINA (4:94)

Jakeen 2:256 pohjalta saatua kuvaa suvaitsevaisuuden käsitteestä voidaan täydentää tarkastelemalla Rāzīn tulkintaa niistä jakeista, joiden hän esittää tukevan jakeen väitettä henkilökohtaisen valinnan välttämättömyydestä. Teemamme kannalta kiinnostavimmat huomiot löytyvät jakeiden 4:94 ja 10:99 selityksistä. Hämeen-Anttilan suomennos säikeestä 4:94 kuuluu kokonaisuudessaan:

Uskovaiset, kun lähдете Jumalan tielle, ottakaa selvä vihollisistanne. Jos joku tarjoaa teille rauhaa, älkää sano-ko saalista tavoitellen: ”Et sinä ole uskova.” Jumalalla on luonaan riittävästi salista. Tällaisia te kyllä olitte ennen, mutta Jumala oli teille suopea. Ottakaa siis selvä vihollisistanne, sillä Jumala on selvillä siitä, mitä te teette.

Klassisessa islamilaisessa juridisessä traditiossa on perinteisesti vallinnut lähes yksimielinen konsensus siitä, että muslimin tappaminen on ehdottomasti kielletty. Islamin varhaisvaiheen sisäisistä ristiriidoista lähtien on käyty kiivasta keskustelua siitä, millä kriteereillä vihollisryhmän jäsenet voidaan

tuomita islamista luopuneiksi tai islamin näkökulmasta legitiimiä hallintoa vastaan käyneiksi kapi-noitsijoiksi, ja näin ollen voimankäytön kohteiksi.<sup>32</sup> Myös Rāzīn mukaan jakeen 4:94 taustalla oleva yleinen tarkoitus on estää muslimeja tappamasta toisiaan.<sup>33</sup> Eriteltyään jakeessa mainittuja vihollisista selvän ottamisen ja Jumalan tielle lähtemisen merkityksiä<sup>34</sup> Rāzī siirtyy käsittelemään olennaista toista lausetta. Hänen mukaansa se viittaa Jumalan muslimeilta vaatimaan alistumiseen (tässä *istislām*), jonka seurausta muslimien jokapäiväisissä tervehdyksissä toisilleen toivottama rauha (*salām*) on.<sup>35</sup> Rāzīn eettinen pessimismi käy hyvin ilmi tavasta, jolla hän toisaalla analysoi islamilaista tervehtimiskäytäntöä. Luonnontilassa ihmiset ovat potentiaalisessa tai aktuaalisessa konfliktissa toistensa kanssa, ja vain jumalallisen ilmoituksen antamaan lakiin ja moraaliseen normistoon sitoutuminen voi tehdä yhteisön sisäisistä suhteista rauhanomaisia. Rauhan toivotaminen tervehdittäessä on merkki luonnontilan ja siihen kuuluvan aggressiivisuuden hylkäämisestä ja sitoutumisesta tähän yhteisön perustana olevaan normistoon.<sup>36</sup>

Jakeen 4:94 erityinen viesti näyttäisi koskevan kysymystä siitä, kuinka toimia tilanteissa, joissa aiemmin vihollisena pidetty henkilö lähestyykin muslimia rauhaa toivottaen. Ainakaan tervehdystä ei tulisi sivuuttaa epäpätevänä itsekkäistä syistä, kuten henkilön omaisuuden takavarikoinnin toivossa. Sen sijaan tulisi ottaa huolella selvää henkilön todellisista tarkoituseristä ja tervehdyksen ilmaiseman kääntymyksen vilpittömyydestä. Tähän liittyen Rāzī kertoo lainoppineiden esittäneen useita argumentteja sen puolesta, että jakeen kehoitus aggressioista pidättäytymiseen pätee myös epäuskoisten rauhan tervehdyksissä.<sup>37</sup> Hän käsittelee lyhyesti myös muita aiheeseen liittyviä lainopillisia debatteja, kuten voidaan alaikäisten uskontunnustusta pitää pätevänä ja ovatko kristityt ja juutalaiset aidosti sitoutuneita yhden ainoan Jumalan oppiin.<sup>38</sup> Jälkimmäisessä yhteydessä hän esittää kiintoisan huomion, jonka mukaan kristittyjen ja juutalaisten uskontunnustus on epäpätevä, koska se sisältää ajatuksen Muhammadin ilmoituksen kulttuurisidonnaisuudesta. Pitäessään islamin ilmoitusta ainoastaan arabeille suunnattuna ja kiistäessään muslimien uskonnon erityispiirtei-



den koskevan heitä kristityt ja juutalaiset tulevat kieltäneeksi ilmoituksen lähettäjän. Vaikka Rāzi ei sano tätä suoraan, juridisena johtopäätöksenä näyttäisi olevan, ettei muslimeja vastaan osoitetun aggression ehdoton kieltä sellaisenaan päde muihin kirjan kansoihin.

Aiheemme kannalta erityisen kiinnostava on tapa, jolla Rāzi käsittelee jakeen lausetta ”Tällaisia te kyllä olitte ennen, mutta Jumala oli teille suopea”. Aiempiin tulkitsijoihin nojaten hän esittää, että lause viittaa muslimien oman alkuperäisen uskontunnustuksen mahdollisiin puutteisiin. Ajatuksena on asettaa uskonnollisen kääntymyksen kriteerit mahdollisimman matalalle: muslimin tulee ymmärtää jokainen rauhantoivotus mahdollisimman suopeasti ja olettaa lähtökohtaisesti, että sen takana oleva intentio on vilpiton ja ilmaisee kääntymystä. Ei tule epäillä, että uusi kääntymisenäin vain lausuu uskontunnustukseen kuuluvat sanat ilman riittävä ymmärrystä tai sitoutuneisuutta, sillä jakeen mukaan sama kritiikki voidaan esittää myös islamiin jo aiemmin sitoutuneelle ja nyt uskossa ja ymmärryksessään vankkumattomalle muslimille. Väkivallan uhan allakaan tehty uskontunnustus ei ole automaattisesti epäpätevä, kuten jo edellä jakeen 2:256 kohdalla huomattiin.<sup>39</sup>

Rāzilla näyttäisi olevan mielessään jopa jonkinlainen psykologinen teoria siitä, miten alun alkaen pelkän puheen tasolla tehty uskontunnustus ajan myötä sisäistyy aidoksi uskoksi:

Minusta sopivinta on sanoa, että uskonnosta toiseen vaihdettaessa syntyy aluksi vain pieni taipumus jonkin heikon syyn vaikutuksesta. Tuo taipumus sitten lakkaamatta kasvaa ja vahvistuu, kunnes se täydellistyy ja alkaa hallita, ja vaihtaminen tapahtuu. [Jakeessa] ikään kuin sanotaan [muslimeille]: [Tällaisia te kyllä] olitte alussa, kun teissä joistakin heikoista syistä syntyi heikko taipumus alistua islamiin (*ilā al-islām*), ja [vasta] sitten tuon taipumuksen vahvistuessa ja epäuskkoa kohtaan [tuntehmanne] inhon kasvaessa tuli Jumalalta osaksenne alistua islamiin. Samoin heissä tämän pelon vaikutuksesta on syntynyt heikko taipumus alistua islamiin ja he ovat ryhtyneet tähän uskoon (*al-īmān*). Jumala on kasvattanut uskon suloisuutta heidän sydämissään ja vahvistanut tuota halua heidän rintoissaan. Tästä [jakeessa] mielestäni on kyse.<sup>40</sup>

Rāzi ilmaisee oman kantansa harvinaisen selvästi: uskontunnustusta ei tule väheksyä sen mahdollisesti puutteellisten motiivien vuoksi, koska päätöksen asteittainen vahvistuminen kuuluu uskonnollisen kääntymyksen perusluonteeseen. Lähtökohtana voivat olla jopa moraalisesti kyseenalaiset syyt, kuten halu välttää aggressioita – olennaista on se, miten lähtökohtana oleva taipumus kehittyy henkilön myöhemmässä ajattelussa ja toiminnassa.

Miten tämä sopii yhteen jakeen 2:256 tulkinnassa painotetun henkilökohtaisen valinnan kanssa? Näyttää selvältä, ettei henkilökohtaisen valinnan tarvitse ainakaan olla minkäänlainen pitkällisen pohdinnan ja sisäisen tutkistelun tulos. Kääntymyksen johtavien tapahtumien sijaan merkitykselliseksi nousee sitä seuraava prosessi. Henkilön sitoutuneisuuden ja sitä seuraavan eskatologisen kohtalon ratkaisee se, millä tavalla hän syventää suhdettaan tuon ratkaisun keskeiseen sisältöön – miten hän kehittää ymmärrystään Jumalasta ja Hänen ilmoituksestaan, ja kuinka hyvin hän toiminnassaan noudattaa Jumalan ilmoittamaa lakia ja moraalista ohjenuoraa.

Toisaalta Rāzin tiivis tulkinta painottaa Jumalan roolia alustavan taipumuksen muuttumisessa aidoksi uskoksi: islam tulee uskovien osaksi Jumalalta, ja

28 Rāzi, *Tafsīr* 7, 17.

29 Rāzi, *Tafsīr* 7, 17.

30 Vrt. Elkaisy-Friemuth 2011. Hänen mukaansa Rāzin kritiikki kristillistä kolminaisuusoppia kohtaan ei ole seurausta niinkään hänen kiinnostuksestaan kristinuskoa kohtaan kuin pyrkimyksestä syventää ja perustella islamaista käsitystä Jumalasta ja Hänen attribuuteistaan.

31 Ash 'arilaisesta auktoriteettiuskon kritiikistä ks. Frank 1988, 1989, 1991/2 ja Jaffer 2015, 16–53.

32 Ks. esim. Abou El Fadl 2001 ja Al-Dawoody 2011.

33 Rāzi, *Tafsīr* 11, 3.

34 Rāzi, *Tafsīr* 11, 3.

35 Rāzi, *Tafsīr* 11, 3. Sanat *istislām*, *salām* ja *islām* ovat kaikki johdettu samasta loukkaamattomuutta merkitsevistä juuresta (*s-l-m*). Merkitykseltään alun perin uskonnolliset tervehtimiskäytännöt ovat tuttuja myös monista eurooppalaisista kielistä, hyvänä esimerkkinä ranskan 'adieu' (< 'à Dieu').

36 Shihadeh 2006, 170–175.

37 Rāzi, *Tafsīr* 11, 4.

38 Rāzi, *Tafsīr* 11, 4–5.

39 Rāzi, *Tafsīr* 11, 5.

40 Rāzi, *Tafsīr* 11, 5; vrt. 11, 6.

Jumala kasvattaa uskon suloisuutta ja siihen liittyvää halua. Tämä näyttäisi olevan ristiriidassa yksilöllisen ratkaisun välttämättömyyden kanssa, mikä käy selvästi ilmi Rāzīn selityksistä jakeeseen 10:99.

## ONKO USKONNOLLINEN RATKAISU IHMISEN VAI JUMALAN TEKO (10:99)

Jae 10:99 on helppo lukea mainitun ristiriidan ilmauksena:

Mutta jos Herrasi niin tahtois, uskoisi jokainen, joka on maassa, joka ainoa. Voitko sinä pakottaa ihmiset uskomaan vastoin tahtoaan?

Jumala sanoo jakeessa puhutellulle profeetalle suoraan, ettei tällä ole valtaa ihmisten uskoa koskevissa ratkaisuissa. Hän voi välittää ilmoituksen viestin ja pyrkiä omalla esimerkillään ja opetuksellaan vakuuttamaan ihmiset sen totuudellisuudesta, ei muuta. Uskontoon ei pakoteta, koska ihminen ei voi tuottaa uskomuksia toisissa. Sen sijaan on Jumalan vallassa synnyttää usko ihmisissä, mikäli Hän niin tahtoo.

Rāzī liittyy jakeen käsittelyn mu‘tazililaisten ja ash‘arilaisten teologien vuosisataiseen kiistaan inhimillisen toiminnan luonteesta. Jos Jumala on kaikkivaltias, kuka oikeastaan on inhimillisten tekojen varsinainen tekijä? Jos ihmiset itse ovat omien tekojensa tekijöitä, kuten mu‘tazililaiset ajattelevat ja kuten ihmisen moraalisen vastuullisuuden perusteella tuntuisi luonteelta olettaa, rajoittavat inhimilliset teot Jumalan kaikkivaltiutta. Jos taas Jumala on ehdottomasti kaikkivaltias ja ihmisenkin tekojen viimekätinen syy, kuten ash‘arilaiset perinteisesti ajattelevat, jää epäselväksi, millä perusteella ihmiset kuitenkin ovat teoista moraalisesti vastuussa. Kuinka Jumala voi viimeisellä tuomiolla oikeudenmukaisesti määrätä ihmisille rangaistuksia tai palkkioita, jos Hän itse on yhtä lailla syntien kuin hyveellisten tekojen varsinainen tekijä?<sup>41</sup> Selittäessään jaetta 10:99 Rāzī ilmaisee heti alkuun kuuluvansa ash‘arilaisten joukkoon:

Kumppanimme ovat argumentoineet väitteensä pätevyuden puolesta [esittämällä], että kaikki olevainen on Jumalan tahdosta. He sanovat, että jos kerran asian

olemattomuus johtuu toisen [asian] olemattomuudesta, niin Hänen sanansa ”Mutta jos Herrasi niin tahtois, uskoisi jokainen, joka on maassa” edellyttävät, että ellei tätä tahtoa ole syntynyt, ei [myöskään] ole syntynyt minkäänlaista uskoa maan kansan parissa. Tämä taas osoittaa, että Hän ei ole tahtonut kaikkien uskovan.<sup>42</sup>

Ash‘arilaisten argumentti perustuu yleiseen kausaaliteettiin. Jos asioiden välillä on aitoja syy-yhteyksiä, asia toteutuu välttämättä, kun sen toteutumisen riittävät syyt ovat toteutuneet. Kun männyn siemen on hedelmällisessä maaperässä ja valoa, lämpöä sekä vettä on tarjolla riittävässä määrin, on vääjäämättömänä seurauksena lopulta puu. Asian toteutumattomuudesta puolestaan voidaan tämän periaatteen nojalla päätellä, että tällöin sen välttämättömät ja riittävät syytkään eivät ole toteutuneet. Jos siemen on maassa, mutta se ei idä eikä tuota puuta, voidaan olla varmoja, että joko maaperä ei ole riittävän ravinteikas tai kasvi ei ole saanut tarpeeksi valoa, lämpöä tai vettä.<sup>43</sup> Nyt tarkasteltavana olevan jakeen mukaan Jumalan tahto on ihmisten uskon riittävä syy (ottamatta eksplisiittisesti kantaa siihen, voiko uskolla olla muita riittäviä syitä). On kuitenkin ilmeinen empiirinen tosiseikka, että kaikki eivät usko. Kausaliteetin periaatteen ja jakeen nojalla voidaan siis päätellä, että Jumala ei ole tahtonut kaikkien uskovan.

Yksilön vastuuta korostaneet mu‘tazililaiset teologit ovat kuitenkin esittäneet vaihtoehdoisen tulkinnan jakeesta:

Al-Jubbā‘ī ja al-Qādī<sup>44</sup> sekä muut ovat vastanneet, että [tässä] tarkoitetaan pakottamisen tahtomista, toisin sanoen, jos Jumala tahtois pakottaa heidät uskomaan, Hänellä olisi voima tähän ja se olisi mahdollista Hänelle, mutta Hän ei tee sitä, koska palvelijassa pakottamisen kautta noussut usko ei ole tälle hyödyksi eikä minkään arvoinen. Sen jälkeen al-Jubbā‘ī sanoi: Se, että Jumala pakottaa heidät tähän, tarkoittaa, että Hän tuntee heidät ja että jos he yrittävät luopua tästä, Hän välttämättä astuu heidän ja [luopumisen] väliin. Tässä mielessä ei ole epäilystä, etteivätkö he tekisi sitä, mihin heidät on pakotettu. Jos jonkun meistä tiedetään yrittäneen tappaa kuninkaan mutta tulleen voimakeinoin estetyksi, ei hänen luopu-

misensa tuosta teosta ole mikään syy, jonka nojalla hän ansaitsisi ylistystä ja palkkion. Samoin on laita tässä.<sup>45</sup>

Mu‘tazililainen vasta-argumentti on selvä ja sopu-siinnussa heidän edellä tarkastellun tulkintansa kanssa jakeesta 2:256: Jumala voisi tahtoa uskontoon pakottamista, mutta ei ole näin tehnyt, koska pakotettu usko olisi hyödytöntä. Jumala toki tahtoo jokaisen uskovan, mutta ainoastaan vapaasti tehdyn päätöksen seurauksena. Al-Jubbā‘in lisäargumentti ei ole aivan yhtä selvä, mutta nähtävästi kysymys on Jumalan säätämästä yhteydestä uskonnollisen valinnan ja sen seurausten välillä. Se, mistä emme voi luopua, on valintamme seuraukset: ihminen ei ole pakotettu tekemään tiettyä valintaa, mutta kun valinta on tehty, ei hän voi luopua siitä eikä sen seurauksista. Taustalla on jälleen kerran Jumalan oikeudenmukaisuuden korostaminen: jotta Jumala olisi oikeudenmukainen, täytyy inhimillisten tekojen olla vapaita ja niillä täytyy olla tietyt seuraukset.

Rāzīn vastine analysoi uskonnollisen ratkaisun edellyttämiä valmiuksia:

Epäuskoisella on valta olla epäuskossa, mutta onko hänellä valtaa uskoa vai puuttuuko häneltä tämä valta? Jos hänellä on valta olla epäuskossa mutta ei valtaa uskoa, niin vallasta olla epäuskossa seuraa epäusko. Koska tuon vallan luoja on Jumala, on seurauksena se, että Hänen on sanottava luoneen vallan, josta seuraa epäusko. Näin olen on pakko sanoa, että Hän on tahtonut [epäuskaisen olevan] epäuskossa. Jos taas [epäuskaisen] valta mahdollistaa [kumman tahansa] kahdesta vastakohdasta, kuten ihmisillä on tapana ajatella, niin ellei yksi vastakohta toteudu jonkin toteuttavan tekijän (*al-murajjih*) vaikutuksesta, toteutuminen tapahtuu ilman toteuttavaa tekijää, mikä on ilmeisen epätotta. Jos se taas tapahtuu jonkin toteuttavan tekijän vaikutuksesta, tuo toteuttava tekijä on peräisin joko palvelijasta tai Jumalasta. Jos se on peräisin palvelijasta, analyysi palautuu häneen ja seurauksena on kehä, mikä on mahdotonta. Jos se on peräisin Jumalasta, silloin vallasta ja syystä yhdessä seuraa välttämättä epäusko, ja koska vallan ja syyn luoja on Jumala, palautuu seuraanto täten [Häneen].<sup>46</sup>

Oletetaan, että ihmisellä todella on valta vapaasti valita uskon ja epäuskon välillä. Jotta valinta olisi

ymmärrettävä, täytyy sillä olla jokin peruste – täysin sattumanvarainen valinta on pohjimmiltaan miele-tön.<sup>47</sup> Ihmisestä itsestään taas ei voida löytää mitään lopullista valintaperustetta, koska perusteettoman tahdonratkaisun tultua hylätyksi jokaiselle perusteelle voidaan aina kysyä uutta perustetta. Tämä taas jotta joko Rāzīn mainitsemaan mielettömään kehään tai sitten yhtä lailla mahdottomaan päättymättömään perusteketjuun. Niinpä perusteen on tultava ihmisen ulkopuolelta, viime kädessä syiden syyllä eli Jumalalta. Koska Jumala on luonut sekä perusteen että päätöskyvyn, jota peruste määrittää, toisin sanoen päätöksen riittävät syyt, on Hän viime kädessä luonut epäuskaisen valinnan pitäytyä epäuskossa. Sama pätee tietysti myös, kun ihminen sitoutuu oikeaan uskoon: ratkaisukyky ja ratkaisun perusteet ovat

41 Seikkaperäinen yleisesitys aiheesta on Gimaret 1980.

42 Rāzī, *Tafsīr* 17, 173.

43 Rāzī sivuuttaa tässä kysymyksen ash‘arilaiseen teologi-  
aan usein liitetystä okkasionalismista (vrt. Perler & Rudolph 2000) – mahdollisesti siitä syystä, että käsitellyssä olevassa kysymyksessä uskomusten synnä on joka tapauksessa Jumalan tahto. Esimerkkini tarkoituksena ei ole ottaa kantaa kysymykseen, oliko Rāzī okkasionalismin kannattaja, vaan ainoastaan valaista kausaliteetin periaatteen (johon okkasionalistikin nähdäkseni sitoutuu) sovellusta tässä nimenomaisessa argumentissa.

44 Rāzīlla on todennäköisesti mielessään Abū ‘Alī al-Jubbā‘ī (k. 915), joka oli kypsän kauden mu‘tazililaisen teologian tärkeimpiä edustajia ja muiden muassa al-Ash‘arīn opettaja. Myös Abū ‘Alīn poika Abū Hāshim al-Jubbā‘ī (k. 933) oli merkittävä teologi, mutta koska nimenomaan isä-Jubbā‘īn tiedetään kirjoittaneen Qāḍī ‘Abd al-Jabbārīn lähteenään käyttämän Koraanin selitysteoksen (Gwynne 1982), on tässä todennäköisesti kyse hänestä. ‘Abd al-Jabbār (k. 1024) on viimeisiä mu‘tazililaisen teologian kukoistuskauden edustajia ja koulukunnan ajattelun tärkeimpiä lähteitä.

45 Rāzī, *Tafsīr* 17, 173.

46 Rāzī, *Tafsīr* 17, 173–174.

47 On mielenkiintoista, että taustakysymysten huomattavasta samankaltaisuudesta huolimatta sellainen jyrkkä metafyyminen voluntarismi, jota keskiajan kristillisessä teologiassa edustaa esimerkiksi William Ockham, ei nähtävästi koskaan ole saanut kannatusta islamilaisien teologioiden parissa. Rāzīn tässä esittämä ajatus näyttäisi osoittavan, että ainekset absoluuttisesti vapaan tahdon käsitteen muotoilemiseksi olivat olemassa, mutta sitä ei pidetty vakavasti otettavana vaihtoehtona.

yhtä lailla Jumalan työtä. Lopputulemana on, että mu' tazililaisten kanta on sisäisesti ristiriitainen.<sup>48</sup>

Filosofisesta näkökulmasta Rāzīn kommentit jättävät edeltäjiltä perityn kiistan pattitilanteeseen. Hänen argumenttinsa vain osoittavat mu' tazililaisten ihmisen vapautta painottavan teorian ongelmia, eikä hän edes pyri poistamaan ash' arilaiseen teoriaan jäävää jännitettä Jumalan kaikkivaltiuuden ja oikeudenmukaisuuden välillä. Teon teorian kiistakysymyksiä selvitettyä tällainen on tietysti turhauttavaa, mutta uskonnollisen suvaitsevaisuuden käsitteen kannalta Jumalan aktiivinen rooli voi olla hyvinkin ratkaiseva.

### USKONNOLLINEN RATKAISU IHMISEN JA JUMALAN VÄLISENÄ KYSYMYKSENÄ

Edellä esitetyn tarkastelun luonnosmaisuudesta huolimatta on tekemieni huomioiden pohjalta mahdollista hahmotella systemaattisesti perusteltu uskonnollisen suvaitsevaisuuden käsite.<sup>49</sup> Lähtökohtana on Rāzīn jakeen 2:256 yhteydessä artikuloima alkujaan mu' tazililainen käsitys, jonka mukaan vain vapaasti tehty henkilökohtainen ratkaisu voi olla aidon uskonnollisen sitoutumisen perustana. Ihmisten yksilöllisiin uskonnollisiin valintoihin on suhtauduttava suvaitsevaisesti, koska tämänpuoleinen elämä voi täyttää varsinaisen tarkoituksensa ja saada merkityksen uskonnollisen ja moraalisen koettelemuksen paikkana vain, jos ketään ei pakoteta tekemään mitään tiettyä uskonnollista ratkaisua. Koettelemuksen edellytyksenä oleva mahdollisuus epäonnistua ja erehtyä täytyy siis turvata, ja tässä mielessä kaikilla uskonnollisilla uskomuksilla on itseisarvo, olkoonkin, että vain yksi uskonto on tosi ja oikea.

Toisaalta ihmiset eivät tee ratkaisujaan tyhjiössä, vaan monenlaisten vaikuttimien ja lähtökohtana toimivien motiivien seurauksena. Rāzīn kommentit jakeeseen 4:94 osoittavat, että hänen mukaansa näitä uskonnollisen ratkaisun kannalta sinänsä kyseenalaisia motiiveja ei tule pitää raskauttavina tekijöinä toisten uskomuksia arvioitaessa. Päinvastoin uskonnollisen ratkaisun pysyvyys ja varsinainen luonne koetellaan siinä, miten henkilö pysyy ratkaisussaan ja kuinka hän onnistuu syventämään ja vahvistamaan uskoaan. Tuonpuoleinen palk-

kio tai rangaistus ei ole seurausta kertakaikkisesta ratkaisusta, pikemminkin ratkaisu tekee ihmisen tietoiseksi elämän koettelemusluonteesta ja antaa ratkaisun jälkeiselle ajattelulle ja toiminnalle uuden merkityksen. Luonteva johtopäätös tästä on, että ihmisten tulisi pitää lähimmäistensä uskonnollisia ilmaisuja lähtökohtaisesti vilpittöminä ja keskittää kaikki kriittiset voimansa oman uskonsa vaalimiseen.

Entä kiista uskonnollisen ratkaisun varsinaisesta tekijästä? Teonteoreettisista ongelmista huolimatta voidaan ajatella, että Rāzīn ash' arilainen ajatus jumalallisesta toiminnasta inhimillisten uskonratkaisujen takana itse asiassa tukee suvaitsevaisuuden vaatimusta ihmisten välisissä uskontoon liittyvissä kysymyksissä. Jos Jumala on ihmisen uskomusten takana, oikeus vapaaseen uskomusten muodostamiseen on viime kädessä Jumalan oikeus (*haqq Allāh*).<sup>50</sup> Ihmisten tulee jättää toistensa uskonnolliset ratkaisut Herran haltuun.

48 Rāzī *Tafsīr* 17, 174; vrt. myös Rāzīn kommentti jakeeseen 18:29 (*Tafsīr* 21, 120).

49 Seikkaperäisempi selvitys Rāzīn suvaitsevaisuutta ja uskonvapautta koskevasta ajattelusta vaatii lisätutkimusta, johon tässä ei ole ollut mahdollisuutta. Mielenkiintoinen kysymys olisi esimerkiksi, missä suhteessa Rāzīn kommentaari on hänen muihin eettisiin teksteihinsä. Ja vaikka olen edellä esittänyt, että Rāzīn ajatus uskonnonvapaudesta on sovitettavissa yhteen uskonnollisen sodankäynnin kanssa, tulisi seikkaperäisemmin tutkia, miten hän tulkitsee niitä Koraanin jakeita, kuten 2:193, 8:39, 9:5, 9:29 tai 9:73, jotka ovat erityisen ongelmallisia islamilaisen suvaitsevaisuus käsityksen puolesta esitettyjen argumenttien kannalta.

50 Jumalan oikeuksista on islamilaisessa laintulkinnassa puhuttu esimerkiksi käsiteltäessä köyhille annettavan almuveron velvoittavuutta. Abou El Fadl (2004) soveltaa käsitettä erittäin mielenkiintoisessa islamilaisen laintulkinnan perinteeseen rakentavassa argumentissa mielipiteen- ja sananvapauden puolesta.

## KIRJALLISUUUS

ABOU EL FADL, KHALED

- 2001 *Rebellion and Violence in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2002 ”The Place of Tolerance in Islam”. *The Place of Tolerance in Islam*. K. Abou El Fadl, T. Ali, M. Viorst, J. Esposito, et al. Boston: Beacon Press, 3–26.
- 2004 *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

AL-DAWOODY, AHMED

- 2011 *The Islamic Law of War: Justifications and Regulations*. New York: Palgrave Macmillan.

ARNALDEZ, ROGER

- 2002 *Fakhr al-Dīn al-Rāzī: Commentateur du Coran et philosophe*. Paris: Vrin.

CHAUMONT, ERIC

- 1997 ”Al-Shāfi’iyya”. *The Encyclopedia of Islam: New Edition*, Vol. 9. Eds. C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs & G. Lecomte. Leiden: Brill, 185–189.

CRONE, PATRICIA

- 2004 *God’s Rule – Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*. New York: Columbia University Press.

ELKAISY-FRIEMUTH, MAHA

- 2011 ”God and the Trinity in Fakhr al-Dīn al-Rāzī”. *Islam and Christian-Muslim Relations* 22:2, 113–126.

FRANK, RICHARD M.

- 1988 ”Al-Ash’arī’s Kitāb al-Ḥathth ‘alā al-baḥth”. *Mélanges de l’Institut Dominicaine d’Études Orientales du Caire* 18, 83–152.
- 1989 ”Knowledge and *taqlīd*: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash’arism”. *Journal of the American Oriental Society* 109:1, 37–62.
- 1991/2 ”Al-Ghazālī on *taqlīd*: Scholars, Theologians, and Philosophers”. *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 7, 207–252.

FRIEDMAN, YOHANAN

- 2003 *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

GIMARET, DANIEL

- 1980 *Théories de lacte humaine en théologie musulmane*. Paris: Vrin.

GOLDZIHNER, IGNAZ

- 1912 ”Aus der Theologie des Fachr al-Dīn al-Rāzī”. *Der Islam* 3, 213–247.

GRAMLICH, RICHARD

- 1979 ”Fahṛ ad-dīn ar-Rāzīs Kommentar zu sure 18, 9–12”. *Asiatische Studien* 33:2, 99–152.

GRIFFEL, FRANK

- 2000 *Apostasie und Toleranz im Islam: Die Entwicklung zu al-Ġazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*. Leiden, Boston & Köln: Brill.
- 2007 ”On Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Life and the Patronage He Received”. *Journal of Islamic Studies* 18:3, 313–344.

GWYNNE, ROSALIND WARD

- 1982 *The ‘Tafsīr’ of Abū ‘Alī al-Jubbā’ī: First Steps toward a Reconstruction, with Texts, Translation, Biographical Information and Analytical Essay*. Ph.D. Diss. University of Washington.

HOLTZMAN, LIVNAT

- 2013 ”Debating the Doctrine of *jabr* (Compulsion): Ibn Qayyim al-Jawziyya Reads Fakhr al-Dīn al-Rāzī”. *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*. Eds. Birgit Krawietz & Georges Tamer. Berlin & Boston: de Gruyter, 61–93.

HORTEN, MAX

- 1910 *Die philosophischen Ansichten von Rāzī und Tusi (1209+ und 1273+) mit einem Anhang: Die griechischen Philosophen in der Vorstellungswelt von Rāzī und Tusi*. Bonn: Verlag von Peter Hanstein.

HÄMEEN-ANTTILA, JAAKKO

- 2013 *Koraani*. Arabian kielestä suomentanut Jaakko Hämeen-Anttila. Helsinki: Basam Books.

JAFFER, TARIQ

- 2013 ”Les secrets de l’invisible: Essai sur le Grand commentaire du Fahṛ al-Dīn al-Rāzī”. *Journal of Qur’ānic Studies* 15:3, 267–292.
- 2015 *Rāzī: Master of Qur’ānic Interpretation and Theological Reasoning*. New York: Oxford University Press.

JOMIER, JACQUES

- 1977 ”Les *Mafātiḥ al-ghayb* de l’Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī: quelques dates, lieux, manuscrits”. *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales du Caire* 13, 253–290.

- 1980 "Qui a commenté l'ensemble des sourates *al-Ankâbût* à *Yâsîn* (29-36) dans 'Le *Tafsîr al-kabîr*' de l'Imâm Fakhr al-Dîn al-Râzî?" *International Journal of Middle East Studies* 11:4, 467–485.
- 1982 "Fakhr al-Dîn al-Râzî et les Commentaires du Coran du plus anciens". *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire* 15, 145–172.
- KAMALI, MOHAMMAD HASHIM
- 1997 *Freedom of Expression in Islam*. Cambridge: The Islamic Texts Society.
- LAGARDE, MICHEL
- 2008 *Les secrets de l'invisible: Essai sur le Grand commentaire du Fakhr al-Dîn al-Râzî*. Beirut: Albouraq.
- MADELUNG, WILFRED
- 1991a "Al-Mâturidî". *The Encyclopedia of Islam: New Edition*, vol. 6. Eds. C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis & Ch. Pellat. Leiden: E. J. Brill, 846–847.
- 1991b "Mâturidiyya". *The Encyclopedia of Islam: New Edition*, vol. 6. Eds. C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis & Ch. Pellat. Leiden: Brill, 847–848.
- NEWMAN, JAY
- 1978 "The Idea of Religious Tolerance". *American Philosophical Quarterly* 15:3, 187–195.
- 1982 *The Foundations of Religious Tolerance*. Toronto: University of Toronto Press.
- PERLER, DOMINIK & RUDOLPH, ULRICH
- 2000 *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- RÂZÎ, FAKHR AL-DÛN AL-
- 1981 *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî al-mushahhar bi al-Tafsîr al-kabîr wa Mafâtîḥ al-ghayb*. Beirut: Dâr al-Fikr. (= Râzî, *Tafsîr*)
- SHAH-KAZEMI, REZA
- 2012 *The Spirit of Tolerance in Islam*. London & New York: I. B. Tauris & the Institute of Ismaili Studies.
- SHIHADDEH, AYMAN
- 2006 *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dîn al-Râzî*. Leiden & Boston: Brill.
- VASALOU, SOPHIA
- 2008 *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics*. Princeton, NJ & Oxford: Princeton University Press.